Tradução

O Negro na Bahia, Brasil: Um Problema Metodológico[1] (1943)

Melville J. Herskovits
Northwestern University

Tradução:
Rogério Brittes W. Pires
Professor Adjunto - Departamento de Antropologia e Arqueologia da UFMG

Carlos Gomes de Castro
Doutor em Antropologia Social pelo PPGAS/Museu Nacional

É revisada a descrição de E. F. Frazier sobre a vida familiar do negro na Bahia, Brasil. A desintegração de padrões africanos, que o autor propõe ser resultante do contato com brancos, existe, como demonstrado aqui, em um grau muito baixo, se analisada nos termos da organização familiar tribal aborígene, particularmente com referência a sanções subjacentes. A família afro-baiana manifesta traços que lhes são peculiares, mas eles resultam da acomodação a uma situação aculturativa, não são sinais de degradação.[2]

I. Em um artigo de mesmo título, Frazier apresentou, recentemente, uma breve análise da estrutura familiar afro-baiana, considerando seu desenvolvimento, sua forma atual (ou falta de forma) e seu provável futuro.[3] As conclusões de Frazier – que, como afirma, são provisórias e "devem ser testadas por mais estudos" – são, em linhas gerais, as seguintes:

> 1) "[P]adrões africanos de vida familiar tenderam a desaparecer";
> 2) "A família negra [*black family*] assumiu um caráter institucionalizado apenas entre os elementos da população negra e quase-negra [*elements in the black and near-black population*] que assimilaram a cultura brasileira ou portuguesa";
> 3) "Nas classes mais pobres aglomeradas no entorno dos Candomblés, a família, frequentemente baseada em uniões consuetudinárias [*common-law relationship*], tende a assumir o caráter de uma organização natural";
> 4) "O que quer que tenha sido preservado da cultura africana [...] tornou-se parte do folclore do povo. Referente às relações familiares, não há padrões rígidos e consistentes de comportamento que possam ser traçados até a cultura africana". (FRAZIER, 1942)

Propõe-se aqui examinar tais conclusões, com base nos resultados de uma pesquisa realizada na mesma cidade onde Frazier trabalhou. Nossa análise será feita segundo três eixos, formulados nestas questões: Quais são as "formas familiares africanas" e os "padrões africanos de vida familiar" a partir dos quais a família afro-baiana contemporânea evoluiu? Quais são, nos

---

[1] Traduzido de HERSKOVITS, M. "The Negro in Bahia, Brazil: a Problem in Method", **American Sociological Review** v. 8, n. 4, p. 394-402, 1943.
[2] N.T.: Padronizações da tradução: palavras em língua estrangeira foram grafadas em *itálico*; termos em português utilizados pelo próprio autor encontram-se <u>sublinhados</u> – a ortografia do período também foi mantida; expressões raciais e algumas terminologias antropológicas são acompanhadas de [colchetes] com as exatas noções empregadas pelo autor; os [colchetes] também são usados para qualquer tipo de intervenção ou consideração dos tradutores.
[3] Cf. FRAZIER, 1942. O termo "afro-baiano" [*Afro-Bahian*] é uma adaptação de "afro-brasileiro" [*Afro-Brazilian*], designação comumente utilizada por brasileiros que estudam o negro [*Negro*].

termos dessa origem, as formas da família afro-baiana, tal como ela é hoje constituída, e, em termos similares, quais são as sanções dessa instituição? No que se refere à relevância, competência e eficácia da aplicação, quais problemas metodológicos surgem da análise das similaridades e diferenças entre o esboço da família afro-baiana fornecido por Frazier e o que é aqui apresentado?[4]

II. O estudo dos costumes dos negros tem escrito um interessante capítulo na história da metodologia das ciências sociais nos Estados Unidos. Isto porque, nesse campo, a análise de sobrevivências culturais foi conduzida desconsiderando-se, quase por completo, as formas aborígenes de comportamento, que, como se defende, teriam, diversamente, sobrevivido, desaparecido ou se transformado como resultado do contato com padrões majoritários. A documentação desse fenômeno e a análise das razões pelas quais ele perdurou foram apresentadas em outro texto, não sendo necessário repeti-las aqui.[5]

Raramente se reconhece que esse procedimento é exclusivo dos Estados Unidos. Em outros lugares – Cuba, Haiti e Brasil, por exemplo –, acadêmicos que trabalham nesse campo têm se esforçado para obter um relato tão completo quanto possível da base africana de tradições a partir das quais seus materiais são reconhecida ou supostamente derivados.[6] Como Frazier observa para o caso do Brasil, a preocupação dos pesquisadores brasileiros era "com o estudo de práticas e crenças religiosas, músicas, danças e folclore", graças à sua convicção de que "mudou completamente o comportamento social do negro e de que a cultura africana sobreviveu apenas no folclore" (FRAZIER, 1942).

Frazier percebeu que a estrutura social afro-baiana de fato oferecia um campo de pesquisa e prosseguiu com sua investigação, utilizando as técnicas acadêmicas norte-americanas no tratamento de seu problema de investigação. Ao fazer isso, porém, importou para o Brasil o ponto cego metodológico que marca a pesquisa sobre o negro [*Negro*] nos Estados Unidos. Não há nenhuma menção a qualquer trabalho que descreva culturas africanas em seu artigo, no qual se encontram apenas referências oblíquas a formas africanas de estrutura social.

---

[4] Os materiais incorporados neste artigo foram coletados em 1941-42, durante uma viagem de campo para estudar o negro brasileiro [*Brazilian Negro*]. A pesquisa foi realizada com o apoio de uma bolsa da Fundação Rockefeller. A investigação de campo foi conduzida pela Sra. [Frances Shapiro] Herskovits e pelo presente autor. Com prazer, registro minha dívida para com o Dr. José Valladares, diretor do Museu do Estado da Bahia [atual Museu de Arte da Bahia], que generosamente cedeu seu tempo para auxiliar esta pesquisa, não apenas como intérprete, mas também como amigo e colega de trabalho.

[5] Cf. HERSKOVITS, 1941, *passim,* mas especialmente p. 54-61.

[6] Cf., por exemplo, as obras de Fernando Ortiz sobre o negro cubano [*Cuban Negro*], de Price-Mars acerca do Haiti, de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Gilberto Freyre e outros sobre o Brasil.

Ao falar de uma sacerdotisa que liderava uma casa de culto [*cult-house*] cuja propriedade era transmitida pela linha materna, o autor nos informa que "sua bisavó era de origem Ewe-Mahin, tribos africanas em que a descendência é traçada pelo lado feminino e a propriedade é herdada pelos homens do lado materno" (FRAZIER, 1942). Efetivamente, existem tribos na África Ocidental em que se encontra esse tipo de descendência e herança, por exemplo, entre os Ashanti da Costa do Ouro. No entanto, o fato é que escravos da Costa do Ouro não foram importados em número significativo para o Brasil – aspecto firmemente determinado tanto por dados documentais quanto por constatações da etnografia comparativa. A organização social dos povos daomeanos e iorubanos [*Dahomean and Yoruban*], por outro lado, é patrilinear, não matrilinear.[7] Mais uma vez, Frazier menciona o padrão poligínico da estrutura familiar da África Ocidental, citando um importante personagem dos cultos afro-baianos cujo avô, um "guerreiro na África", teve 40 esposas, e cujo pai, "seguindo padrões poligínicos africanos", teve cinco esposas. No mais, são acumuladas variações da afirmação de que os dados mostram "como os padrões familiares africanos desintegraram-se" (FRAZIER, 1942).

É preciso apresentar mais um ponto, antes de passar a um esboço da organização social da África Ocidental. Como ocorre em muitos trabalhos de tradição norte-americana que lidam com a sobrevivência de traços culturais africanos, são levadas em consideração por Frazier apenas as formas explícitas do que é concebido como estrita manifestação africana de um dado aspecto da estrutura social, sendo ignoradas as sanções implícitas. Ou seja, onde a poliginia, sob pressões do Novo Mundo, transformou-se numa série de relações extralegais, a realidade sociológica de tal acomodação é negligenciada, a poliginia africana é vista como algo que desapareceu e o conceito de "concubina", psicologicamente inválido, mas legalmente válido, alcança, na literatura, uma validade que inexiste para as próprias pessoas. A organização social dos povos iorubanos e daomeanos da África Ocidental, que tiveram o mais importante papel na formação da cultura afro-baiana,[8] é uma estrutura complexa. A família imediata, consistindo em um homem, sua esposa ou esposas e suas crianças, é a unidade fundamental. Esse grupo habita em um complexo familiar [*compound*], isto é, uma série de casas rodeadas por um muro ou cerca. Cada mulher tem

---

[7]Para os Yoruba, cf. TALBOT, 1926, p. 539, 683, *inter alia*; para Daomé, cf. HERSKOVITS, 1938, p. 137ss. Cf. também, para o caso dos Gã, FIELD, 1940, p. 1-65. Para o sistema matrilinear Ashanti, em que a descendência pelo lado paterno tem, porém, importância, cf. RATTRAY, 1923, p. 22ss, 37ss, 45ss.

[8]As influências do Congo-Angola não são abordadas aqui, posto que o peso delas no processo ainda deve ser avaliado. É inaceitável a afirmação feita por Frazier de que, "[a] partir dos estudos de antropólogos brasileiros, sabemos que a cultura Bantu ou despareceu do Brasil ou fundiu-se, nos Candomblés Bantus, com os rituais e crenças dos negros sudaneses" (FRAZIER, 1942). Nas páginas de um artigo de Arthur Ramos (1940) que ele cita em nota, o pesquisador brasileiro fornece uma lista de aspectos de traços culturais afro-brasileiros importados da área do Congo. A literatura dessa região é, no conjunto, deficiente, mas temos informações suficientes para indicar que o padrão de descendência unilateral, a poliginia e o culto aos ancestrais estão entre os aspectos que as culturas da área do Congo têm em comum com as culturas daomeanas-iorubanas, o que significa que tais traços foram reforçados no contato com a tradição europeia. Cf. HAMBLY, 1934, p. 179-199, por exemplo.

uma moradia separada para si mesma e para seus filhos; o marido possuiu sua própria casa, onde as mulheres habitam com ele em seus respectivos turnos, cozinhando sua comida, lavando suas roupas, dito de outra forma, administrando suas necessidades. No entanto, dadas a natureza do caso e a proporção entre os sexos, relações monogâmicas não são, de maneira alguma, raras.

A qualidade das relações humanas numa unidade doméstica [*household*] poligínica deriva das tensões que lhe são inerentes. Mães e filhos são ligados por laços muito mais fortes do que aqueles entre pai e filhos, mesmo que a descendência nessas culturas seja dada pela linha paterna; alguém compartilha sua mãe apenas com seus "próprios" irmãos e irmãs, mas o mesmo pai é reivindicado pelas crianças de todas as suas mulheres. Cada esposa, portanto, usa suas habilidades para obter a posição que mais favoreça seus filhos, em comparação aos filhos das coesposas de seu marido.

Assim, mesmo onde a poliginia é sancionada, a vida do grupo pode ser qualquer coisa, exceto calma. Há registros de canções, canções amarguradas de "alusão" cantadas por uma esposa contra a sua rival; nos grandes complexos familiares, grupos [*cliques*] de mulheres armam intrigas umas contra as outras quando a ocasião pede. "Deve-se ser um pouco diplomata", foi o conselho do chefe de uma unidade doméstica, conhecido pela suavidade de sua atuação. Em tais casos, a vida segue com tanto atrito quanto em qualquer relação na qual as pessoas vivem em contato próximo e contínuo.

Tipicamente, complexos familiares são agrupados de acordo com a ascendência de seus chefes; os complexos de uma série de irmãos formam o que é chamado, em linguagem técnica, de "família estendida". Por vezes, um irmão mais novo solteiro habita no complexo familiar de seu irmão mais velho; pode ocorrer de ele continuar vivendo ali até depois de casar-se. O mais velho na linha de descendência do fundador é o chefe do grupo; na ocasião de sua morte, o filho que ele designa como herdeiro assume seu complexo familiar, enquanto a liderança da família estendida passa para o irmão mais velho ainda vivo da geração do líder falecido. Em certos casos em Daomé[9], pelo menos, uma mulher pode se tornar chefe de uma família estendida. Há inúmeros tipos de casamento entre esse povo. Uma mulher que controla riquezas pode "casar-se" com uma garota adequada, permitindo que um amigo coabite com ela, mas reivindica, como "pai", a prole de sua "esposa". Nesse caso, a unidade de descendência não vai além da família estendida, cujo símbolo físico de unidade e de posição singular na sociedade é marcado pela regra

[9] N.T.: Quando da publicação do texto original, o território que corresponde ao que hoje é o país Benim era uma colônia francesa, Daomé.

de que, conquanto grande, ela deve sempre habitar um único complexo familiar, a liderança do qual se mantém para sempre na linha feminina.[10]

Um grupo de famílias estendidas constitui um *sib* ou clã, e a unidade desse grupo de descendência é validada por uma ancestralidade mitologicamente concebida. O culto aos mortos, fundamental para a influência dos antepassados na vida cotidiana, deve, portanto, ser entendido – e é de fato considerado assim pelos próprios africanos – como mecanismo que, mais do que qualquer outro, fornece as sanções significativas para as estruturas sociais. Um homem ou uma mulher deseja ter muitos filhos para que, em sua morte, os devidos ritos funerários garantam-lhe um lugar apropriado no além. À medida que uma família cresce e torna-se uma família estendida, o lugar de seu fundador passa a ser o mais importante por toda a eternidade; se o grupo alcançar o status de um *sib*, o fundador pode esperar tornar-se uma divindade "pública" nacional.

Como em todas as sociedades em que prevalecem organizações de tipo *sib*, o papel do *sib* é regular casamentos. Entretanto, como já foi indicado, o casamento é uma instituição que assume muitas formas. Voltando, de novo, ao Daomé – o problema ainda não foi tão intensamente estudado em outros lugares, mas há inúmeras evidências para indicar que o padrão daomeano não difere muito do que prevalece em toda a África Ocidental –, treze formas diferentes de casamento são reconhecidas. Esses tipos se dividem em duas categorias principais, fato que tem implicações de considerável importância para a análise dos africanismos na organização social do Novo Mundo. Ele merece, portanto, uma descrição mais alongada:

> Em verdade, essas formas podem ser consideradas como subtipos especiais de uma das duas principais formas de casamento. [...] Os nativos francófonos denominam essas duas principais divisões de tipos de casamento de "legítimo" e "ilegítimo". O verdadeiro significado de tal classificação, porém, é revelado nos termos Fõn para os tipos de casamento mais comuns de cada categoria, os primeiros sendo chamados de *akwénúsi*, "dinheiro-com-mulher" [m*oney-with women*], e o segundo *xadudo*, "custódia-de-amigo" [*friend-custody*]. O ponto de divergência, então, envolve o fato de que casamentos na primeira categoria acarretam uma obrigação para o noivo de dar ao pai de sua esposa pagamentos tradicionais que, em troca, lhe garantam o controle das crianças nascidas do casamento; já na última categoria, não se assumem tais obrigações e, ainda que as crianças sejam membros do *sib* de seu pai, o controle sobre elas permanece nas mãos de sua mãe ou de pessoas do grupo. (HERSKOVITS, 1938, p. 301-2)

Percebe-se, portanto, que, nesse grupo da África Ocidental e em outros em que sistemas de casamento análogos são encontrados, existe toda uma série de uniões nas quais a mulher é livre para determinar o curso e a duração de seu casamento. E entre tais tribos, note-se, não há degradação dos padrões sociais!

[10] Cf. HERSKOVITS, 1937. É a essa convenção, e não a uma regra de descendência matrilinear, que se refere o modo de herança, notado por Frazier, do centro de culto baiano.

Ainda que o controle dos filhos repouse, respectivamente, nas mãos do pai ou da mãe, em conformidade com o fato de os pagamentos sancionados para a família da esposa terem ou não ocorrido, a afiliação da criança, no que tange à existência espiritual, é sempre pela linha paterna, já que é do pai que a criança herda sua alma. Esse não é o caso apenas de sociedades patrilineares. Entre os Ashanti, em que a posição socioeconômica é determinada pela afiliação na linha materna, ao longo da qual também são traçadas as proibições de incesto, a alma descende do pai para acriança, algo tão importante que daí emerge um tipo preferencial de união.

Na verdade, na África Ocidental – e, provavelmente, em todo o continente – tanto o pai quanto a mãe exercem papéis proeminentes na formação do destino da criança. As manifestações institucionalizadas dessa perspectiva são meras objetificações de comportamentos que, por vezes, assumem formas pouco explícitas. Uma delas é o comportamento, nas sociedades em que a descendência unilateral é a regra, para com o "outro lado" da família – o lado do pai ou da mãe com o qual alguém não é socialmente aparentado. Daomé, outra vez, oferece uma boa ilustração do tema para a região em questão. Lá, recorde-se, o sistema de descendência como um todo tem um "sabor" patrilinear; todavia, a relação de uma pessoa com a sua mãe e a família dela é de extrema proximidade. Assim, num caso em que um tio ou avô paterno puniriam, se procurados por um membro mais novo do *sib* que estivesse em apuros, um parente materno daria auxílio e ajudaria a conter a situação embaraçosa.

III. À luz desse esboço sobre as estruturas familiares da África Ocidental e suas sanções subjacentes, reexaminemos a organização social dos afro-baianos, a fim de ver se o quadro de quase completa desorganização pintado por Frazier pode ser esclarecido com uma série de padrões identificáveis de forma e de sanção. Deve-se enfatizar que estamos em busca de africanismos, sem referência a seu grau de pureza; que nos preocupamos com acomodações em um novo ambiente; que nosso objetivo não é fazer nem prescrição nem predição, mas compreender o processo de aculturação.

No caso brasileiro, em que todo o peso do prestígio pende para o lado dos modos de comportamento do grupo dominante, é natural que os afro-baianos, como cidadãos plenos de sua comunidade, respondam a esses valores tal como seus concidadãos de ascendência europeia. Toda a força da igreja e do estado recebe suporte da união monogâmica, sancionada por uma cerimônia de casamento performada no registro civil e, mais tarde, por um padre, no altar. Isso é refletido na fala habitual, de acordo com a qual uma esposa oficial é chamada de "madame", enquanto "senhora" é uma denominação para qualquer mulher madura.

Pais e mães pertencentes aos segmentos mais negros [*darker segments*] da população zelam por conseguir casamentos legalizados para suas filhas. Mesmo com a mínima tensão inter-racial que existe no Brasil, a população negra [*black folk*] – como muitas pessoas negras falarão abertamente a um ouvinte interessado em problemas de casamento – sente que deve dar provas de sua moral em termos de valores majoritários e que não pode se permitir nem mesmo as liberdades tomadas pelos mulatos [*mulatto*]. Assim, acreditava-se – e, em alguns casos, até se podia observar – que as garotas negras [*black girls*] viviam sob uma vigilância mais rigorosa do que as de pele mais clara.

Esse sentimento é tão intenso que, como é afirmado, aventuras sexuais por parte de uma filha negra [*black*] podem resultar em apelo do pai dela à lei e em casamento forçado. Uma vez casada, com aliança no dedo e reputação assegurada, os eventos podem caminhar da maneira escolhida pelo casal. Se se desenvolve compatibilidade entre os dois, o casamento pode durar, o que por vezes acontece. Do contrário, marido e mulher se separam, cada qual ficando livre para entrar em novas uniões, caso desejem ou tenham interesse.

Os padrões desses casamentos "usuais" são aqueles seguidos pela maioria da população, apesar de haver sanções desconhecidas dos brancos [*whites*], sobre as quais os afro-baianos falam apenas "para os que entendem dessas coisas", como gostam de dizer. Essa referência se liga aos procedimentos que asseguram ao afro-baiano que seu casamento tem o consentimento das divindades africanas e dos antepassados. Tais procedimentos são mais frequentemente levados a cabo pela mulher, que, seguindo os padrões tanto europeus quanto africanos, é, do casal, a que mais se preocupa com a consumação e continuidade do casamento. Para tanto, ela consulta um adivinho [*diviner*] para saber se alguma outra pessoa está "fechando o caminho"; se é revelado que existe alguém, Exu, o guardião das encruzilhadas, é invocado para abrir o caminho. Cerca de duas semanas antes do casamento, uma segunda oferenda é feita a Exu e a seu mestre, Ogun, que cuida dos caminhos.

De um dia a várias semanas antes do casamento, um galo é oferecido ao egun[11] – pois "os ancestrais devem ser alimentados". De maneira verdadeiramente africana, eles serão chamados e avisados do casamento iminente de sua "filha", solicitados a ajudá-lo a prosperar, e, depois, serão "mandados embora". Se a noiva for viúva, o *egun* de seu marido morto deve ser totalmente agraciado; o adivinho é visitado para determinar os desejos do falecido, que são prontamente cumpridos para evitar que, por ciúme, ele descarregue seu ódio sobre o novo esposo. Como parte desse complexo ritual, se os pais e avós do casal já forem falecidos, uma missa lhes é oferecida,

[11] O culto egun dos mortos é hoje praticado na Nigéria da mesma maneira que o era quando os africanos o levaram para o Brasil.

bem como são realizadas peregrinações a várias igrejas especiais no domingo seguinte à cerimônia. Há ainda um último elemento para completar o ciclo ritual. Algum tempo antes do casamento – duas semanas ou um mês – o jovem casal (ou somente a esposa, se o marido não quiser acompanhá-la) vai ao cemitério para rezar às almas de seus pais, se estes não estiverem vivos. Pede-se que eles "intercedam a Deus" pela felicidade da prole e pelo sucesso do empreendimento. Um mês depois do casamento, o casal volta ao cemitério para agradecer aos mesmos espíritos.

Pode-se objetar que tudo isso é "folclore" e tem pouco ou nada a ver com a realidade sociológica que é a família. O próprio fato de as uniões serem classificadas em casamentos "legais" ou "consuetudinários" indica, porém, que sanções figuram efetivamente na criação de categorias e na avaliação de resultados. Na situação que nos interessa e em outros grupos Negros do Novo Mundo [*New World Negro groups*], o que estudamos são as sobrevivências de uma cultura não europeia em uma sociedade cujas tradições dominantes são europeias de origem e caráter. Assim, é fundamental determinar, mesmo onde prevalecem instituições explícitas do grupo dominante, se sanções derivadas de outra corrente cultural foram ou não retidas, bem como a forma que elas tomaram na nova configuração.

Concernente à família afro-baiana, contudo, é possível perguntar se, além das sanções não-europeias acrescidas ao modelo europeu de casamento, dominante e convencional, não podem ser verificadas sobrevivências de tipos de família africana em suas formas institucionalizadas. A questão pode ser investigada em termos de possíveis retenções dos pontos essenciais da estrutura social da África Ocidental delineados na seção anterior: padrões de poliginia, de independência sexual feminina e de relações entre mãe e filhos em comparação com aquelas entre pai e filhos. Por sua vez, isso nos leva a considerar, em primeiro lugar, o contraste entre os tipos de união social e legalmente sancionados, e, também, a posição das crianças em referência a concepções legais e sociais de legitimidade.

Na Bahia, como entre outros Negros do Novo Mundo [*New World Negroes*], uniões extralegais são comuns, tendo até mesmo uma designação especial para distingui-las das legais, para as quais a palavra "casamento" é reservada. Assim, no Haiti, o sistema é chamado de *plaçage*; em Trinidad, um casal que vive junto dessa maneira é denominado de *keepers*; na Bahia, a instituição, designada como mancebia (concubinagem [*concubinage*]) no português culto, é popularmente conhecida pela palavra amásia (da qual são derivadas as formas amasiado e amasiada, aplicadas, respectivamente, ao homem e à mulher que vivem tal relação).[12] Como em

[12] Presume-se que esse seja o tipo de união a que Frazier se refere quando fala de uma mulher "vivendo 'maritalmente'" com um homem.

outros lugares, embora esse tipo de união seja um pouco menos estimado que a forma usual de casamento, está longe de ser um índice de degradação moral.[13] No máximo, aqui como em outras partes das Américas Negras [*Negro America*], a continuidade dessas práticas pode ser atribuída a forças econômicas, as quais reforçaram movimentos históricos e derivações tradicionais.[14] Uma união de amásia é fácil de planejar, resolve o problema do desejo de ter uma relação permanente e de ter filhos, faz tudo isso com base em um nível econômico acessível aos envolvidos e fornece uma união com aprovação social.

Esse último ponto é essencial. Para os negros [*Negroes*], uniões desses tipos são casamentos. Em muitos casos, elas duram a vida toda.[15] Em outras situações, assumem um caráter menos permanente, durando um, dois, ou cinco anos; depois, o homem e a mulher partem em busca de novos parceiros.

Uma investigação formal das origens de um homem ou uma mulher jovem, bem como de sua reputação pessoal e familiar – algo que é um requisito para o casamento na África – é compreensivelmente ausente nas uniões de amásia. Isso pode até ocorrer em casamentos legais, mas, mesmo nesses casos, não é algo tão comum. Se lembrarmos as formas de casamento de união "livre" em Daomé, nas quais frequentemente se entra sem consentimento dos pais dos noivos, torna-se evidente que tal tradição e a posição econômica da mulher afro-baiana (HERSKOVITS & HERSKOVITS, 1943) explicam por que "[m]ais da metade das mulheres" das famílias entrevistadas por Frazier "conheceu seus parceiros no trabalho, casualmente na rua ou em festas variadas" (FRAZIER, 1942). Na Bahia, ademais, muitas das relações de amásia são estabelecidas por pessoas que já foram casadas legalmente, mas que deixaram suas esposas ou, com mais frequência, seus maridos. O divórcio, nesse contexto católico, é impossível; a nova relação é, portanto, efetuada ao modo popular de união e a bigamia, evitada.

De modo algum, padrões africanos de poliginia não desapareceram. Casamentos com mais de uma pessoa [*plural marriage*] não são chamados por esse nome, o que exige uma investigação mais a fundo para revelá-los. A união de amásia, porém, fornece o mecanismo que permite que a tradição permaneça viva. Obviamente, que um homem casado mantenha uma amante não é uma novidade no contexto europeu, nem se deve esquecer que, durante a escravidão, um senhor frequentemente tinha duas famílias, uma branca [*white*] e outra negra

[13] A conclusão de Frazier de que há uma "fraqueza dos controles institucionais" na estrutura social baiana não se sustenta quando ele afirma que, das 40 mulheres entrevistadas, apenas duas mantinham relações casuais com homens e que ambas tinham vergonha desse fato – enquanto as mulheres que viviam "maritalmente" com seus "maridos" exibiam o mesmo orgulho que aquelas que eram casadas no civil ou na igreja".
[14] Esse fato é reconhecido por Frazier: "Parece ser uma forma costumeira de relação de casamento que tem crescido entre as classes mais pobres por causa do custo dos casamentos religiosos ou civis".
[15] Isso é amplamente documentado no material de Frazier. Alguns dos casais que ele estudou viveram juntos de quinze a vinte anos e tiveram famílias numerosas.

[*Negro*], e que, em qualquer situação, suas escravas mulheres estavam sempre à sua disposição. Tais fatores reforçam costumes aborígenes, os quais encontram expressão não somente nos casos de homens que têm uma esposa oficial e mais duas ou três amasiadas, cada qual com seus filhos, mas também naqueles de homens que convivem, por vez, com mais de uma amasiada, sem serem casados com nenhuma delas legalmente.

Um fato comum encontrado entre Negros do Novo Mundo – isto é, crianças são mais próximas de suas mães do que de seus pais – é perceptível, também, entre os afro-baianos, sendo claramente notado no destino das crianças quando do rompimento de uma relação: quase invariavelmente, elas acompanham a mãe. Tal método de acomodar os filhos ocorre com tamanha regularidade e é tão reconhecido pelas pessoas como um procedimento correto que ele demonstra a presença de um padrão ativo, em funcionamento, que governa esse aspecto particular do comportamento social. O local devido das crianças nesses casos nem mesmo é posto em questão, poucos exemplos contrários à regra foram encontrados entre as muitas situações observadas e discutidas.

É importante entender o papel do pai e as posturas com relação a ele. Em locais onde lares desestruturados representam um fenômeno patológico e as crianças são mantidas pela mãe, o pai some de cena. Entretanto, na convenção afro-baiana, o papel do pai, fundamental enquanto a família permanece intacta, normalmente continua sendo cumprido quando ele deixa a casa. É raro uma mãe que ensine seus filhos a odiar seus pais, mesmo quando ambos – pai e mãe – tenham se tornado inimigos ferrenhos após a separação; é considerado espiritualmente nocivo para a criança que a mãe lhe transmita essa atitude. Do mesmo modo, ainda que uma mulher guarde forte ressentimento do fato de que o homem com o qual ela vive tenha outra parceira, não é permitido que seus filhos briguem com a prole da outra esposa do pai deles. Inclusive depois de uma separação, as crianças visitam e podem ser visitadas pelo pai.

Diversos casos como esses foram observados ou surgiram em conversas, como quando um homem disse que, "É claro, meu pai e minha mãe já não moram mais juntos, mas eu vou visitá-lo de vez em quando"; ou quando um meio-irmão e uma meio-irmã vinham com seu pai comum discutir, amigavelmente, os modos de vida afro-baianos ou gravar canções de seus grupos de culto africanos. Espera-se que uma mulher chame o ex-esposo, que já não vive mais com ela, sempre que um filho deles fizer algo que mereça uma punição mais séria; é costume que um homem compre roupas e contribua para o sustento de um filho que teve com uma mulher da qual se separou – e ai da criança que falar mal do pai diante da mãe!

Ainda mais reveladores são os deveres que mulheres e filhos têm para com o espírito do marido e do pai mortos. O egun, o fantasma, cobra seu tributo de maneira quase completamente

africana. Embora apenas a viúva precise se vestir de luto – e a amasiada, não – todos os filhos de um homem, não importando de que mulher eles sejam, devem cumprir o luto por completo. O filho mais velho da esposa casada oficialmente, se há alguma, ou da amasiada mais sênior torna-se chefe da família, devendo garantir que os membros mais novos não passem necessidade. A única obrigação para fazer isso é moral, mas a crença é forte e, em todo caso, o homem teme o egun de seu pai.

Oferendas para a alma do morto expressam a unidade interna do grupo ligado por um pai e marido em comum. Tais oferendas são dadas nos ritos mortuários que separam um membro de uma seita religiosa africana de seus grupos de culto, bem como no primeiro, terceiro e sétimo aniversários de morte. Nessas ocasiões, todos devem contribuir – a esposa, as amasiadas e todos os filhos do morto. Uma mulher que tenha se casado novamente ou entrado em uma nova união, se preciso, pode pedir a seu novo marido para ajudá-la a juntar a quantia necessária para os rituais, e ele contribuirá por medo do que o morto pode fazer, caso se recuse a oferecer auxílio. Não há brigas: todas as mulheres e filhos, sob liderança da companheira sênior do falecido ou do seu filho mais velho, unem-se amigavelmente para garantir que os ritos mortuários sejam adequadamente realizados, não apenas os cultos africanos, mas também as missas para as almas dos mortos

IV. Fica evidente que a imagem da família afro-baiana pintada por Frazier difere amplamente da que foi aqui esboçada. E isso nos leva de volta ao problema metodológico levantado no início da discussão. Com base em considerável experiência entre grupos negros [*Negro groups*], é possível indagar se o tipo de técnica de entrevista que o autor diz ter empregado em seu estudo é capaz de render resultados satisfatórios ao ser aplicado à referida população [*folk*]. O ponto é bem documentado pelas próprias pessoas, cujas histórias de família são apresentadas por Frazier. Para uma cidade do tamanho da Bahia, não é difícil reconhecer indivíduos a partir de suas descrições, mesmo quando são tratados anonimamente.

O caso que analisamos é aquele da "grande mulher negra, solteira, com 23 anos de idade", *filha de santo* (iniciada no culto [*cult initiate*]),[16] costureira e membro da Igreja Católica, vivendo com a família do sobrinho de seu pai sob rígida disciplina. Até certo ponto, isso bate com as conclusões da atual pesquisa, desde que se desconsidere a impressão geral oferecida pela formulação descritiva de Frazier. Essa questão de matiz é importante, como pode ser comprovado no que se segue. Nossa informante, como dito, é iniciada no culto, "mas ia

[16]A opção de Frazier por aceitar e empregar a tradução "*daughter in saintliness*" é infeliz, bem como seu uso de "*father in saintliness*" para pai de santo. O último termo, por exemplo, é, na verdade, a tradução literal da palavra *babalorisha* ("pai dos deuses" ["*father of the gods*"]) do Yoruba, cujo equivalente em inglês é "*priest*" ["sacerdote"].

regularmente à Igreja Católica", quando, ainda jovem órfã, foi levada ao culto, "aprendeu algumas palavras africanas, cujo sentido desconhecia". "Ela disse que era virgem e que observava suas obrigações, ou certas cerimônias, relacionadas a comidas e outros ritos conectados ao Candomblé". Por fim, "[n]o futuro, pretende casar-se na Igreja Católica e ter filhos, se esse for o desejo de Deus" (FRAZIER, 1942).

Um dos objetivos de nossa pesquisa na Bahia era registrar canções negras [*Negro songs*]. A maioria das gravações foi feita por equipes que se familiarizaram com as técnicas empregadas na investigação, cada qual composta de cantores e percussionistas, consistindo, normalmente, de membros de uma mesma família. A garota sobre a qual falamos pertencia à família de uma dessas equipes.

Seria difícil encontrar na Bahia outra família aparentemente mais aculturada aos modos de vida europeu e, ao mesmo tempo, mais dedicada a práticas africanas de culto. O marido e pai – sobrinho do pai da garota – é um renomado percussionista nos ritos de culto e havia sido o principal ogan, assistente masculino [*male oficial*], de um dos mais ortodoxos grupos de culto afro-baianos. Sua esposa, que se veste cuidadosamente à moda europeia e nunca usa a indumentária tradicional das negras baianas, exceto dentro de casa, é, ela mesma, sacerdotisa – quando da visita de Frazier, ela não havia alcançado tal posto, era apenas adivinhadora e curandeira [*diviner and curer*]. Na casa dessa família, há inúmeros altares, todos habilmente ocultados de visitantes casuais.

A "grande mulher negra solteira" desempenha seu papel nessa cena. Cantou como solista durante a gravação, uma vez que tinha vasto conhecimento das canções de culto e sua voz era boa. Num rito bastante esotérico testemunhado em sua casa, ela liderou o canto, como havia feito no laboratório. Ela sabia e deu uma lista, com suas respectivas traduções, de mais de cem palavras e frases em Nagô, a língua iorubana da África Ocidental; as letras das dezenas de músicas que ela gravou estavam quase todas nessa língua. Como todos os membros do culto afro-baiano, ela é uma boa católica, mas já se prepara para os ritos de seu sétimo aniversário de culto, que são os ritos mais elaborados que um iniciado deve oferecer, depois dos quais ela vai se tornar um membro sênior do culto. Nossa informante deseja, de fato, casar-se "na igreja" e ter filhos. Todavia, tem também uma outra ambição: tornar-se mãe pequena numa boa casa de culto [*cult-house*], isto é, pretende ser uma sacerdotisa auxiliar [*assistant priestess*]. Ela é uma jovem modesta: diz que sua divindade [*god*] ainda não manifestou o conhecimento ou poder que lhe permitirá ser uma futura mãe de santo!

Esse exemplo foi observado com certa profundidade porque ele demonstra, com clareza, as deficiências metodológicas das entrevistas aplicadas por Frazier. No estudo de grupos de Negros do Novo Mundo, o caso é particularmente grave quando o pesquisador é limitado, de

antemão, pela hipótese de desaparecimento de traços africanos, que se tornam difíceis de discernir, quando o investigador tenta se aproximar deles, ou de avaliar sua importância, quando ele consegue percebê-los.

Com base nos materiais da última seção, a afirmação de Frazier de que "padrões africanos de vida familiar tenderam a desaparecer" parece não ser factual. Além disso, a posição de seguir alternativas exclusivas – ou bem uma coisa, ou bem outra –, como implica a segunda conclusão de Frazier citada no início deste artigo, omite o conhecido processo de sincretismo que proporciona os meios de reconciliar as divergências entre as tradições africana e europeia.

A terceira conclusão de Frazier é difícil de entender. O que, realmente, faz da família afro-baiana uma "organização natural"?

> Na maior parte dessas famílias, o pai e marido trabalhava como artesão, ganhando por volta de 15 centavos por dia, com os quais alugava uma casa e um pequeno terreno para sua família. Cerca de um quarto das famílias tinha três crianças, que eram cuidadas por suas mães durante o dia, enquanto os pais trabalhavam. (FRAZIER, 1942)

São essas as características? A insustentabilidade da hipótese da "ausência de controles institucionais" foi demonstrada na seção anterior. Para quem ao menos sabe onde procurar esses controles ou como analisá-los ao serem encontrados, eles não são tão difíceis de descrever. Poderia a "família natural" ser considerada, então, uma manifestação deles?

O último ponto, ligado à ausência de "padrões rígidos e consistentes de comportamento que possam ser traçados até a cultura africana" (FRAZIER, 1942), nos quais estão implicadas as relações familiares, envolve um conceito de cultura bastante problemático. Quão "rígida" pode ser qualquer série de padrões de comportamento socializado? As lições de anos de estudo sobre instituições sociais em diversas culturas não têm demonstrado que a variabilidade dos comportamentos, e não a rigidez, é a regra? Será que Frazier infere que os costumes dos povos ágrafos [*nonliterate folk*] (os africanos seriam, desse ponto de vista, classificados como "primitivos") funcionariam naturalmente como uma camisa de força cultural, seguindo essa concepção ultrapassada? Considerando a consistência dos padrões afro-baianos de vida familiar, deve-se, no mínimo, reconhecer que são suficientemente consistentes para que sejam delineados da maneira que aqui fizemos. Se voltarmos aos dados apresentados no próprio artigo de Frazier com isso em mente, os mesmos padrões podem ser encontrados implícita ou explicitamente no material.

Estamos lidando, em última instância, com uma situação aculturativa. Tendo em conta o passado dos afro-baianos como ele se apresenta, pode-se esperar uma maior variação em qualquer aspecto de seus costumes do que nas culturas indígenas da África ou da Europa. Porém,

ao estudar essa situação, nunca se deve esquecer que variação não significa degradação, bem como a acomodação, tanto institucional quanto psicológica, não é impedida pelo fato da sincretização cultural.

Referências bibliográficas

FIELD, Margaret Joyce. **Social organisation of the Gã people**. London: The Crown Agents for the Colony, 1940.

FRAZIER, E. Franklin. The Negro family in Bahia, Brazil. **American Sociological Review**, v. 7, n. 4, p. 465-478, 1942.

HERSKOVITS, Melville Jean. A note on woman marriage. **Africa**, Vol. 10, p. 225-341, 1937.

_____. **Dahomey**: an ancient West African kingdom. 2 Vols. Hamburg & New York: JJ. Augustin, 1938.

_____. **The myth of the Negro past**. New York: Harper & Brothers, 1941.

HAMBLY, Wilfrid Dyson. **The Ovimbundu of Angola**, Chicago: Field Museum of Natural History Publications (Anthropological Series Vol. XXI), p. 179-199, 1934.

HERSKOVITS, Melville Jean & HERSKOVITS, Frances. The Negroes of Brazil. **Yale Review**, Vol. XXXII, p. 264-266, 1943.

RAMOS, Arthur. Culturas negras: problemas de acculturação no Brasil. In: VÁRIOS AUTORES. **O negro no Brasil**: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro (Bahia). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940.

RATTRAY, Robert Sutherland. **Ashanti**. Oxford: Clarendon Press, 1923.

TALBOT, Percy Amaury. **The peoples of Southern Nigeria.** Vol. 2: Ethnology. London: Oxford University Press, 1926.